

## LA DEFENSA ORGÁNICA. LA EMERGENCIA DE LA VIDA EN HANS JONAS

*THE ORGANIC DEFENSE.  
THE EMERGENCY OF LIFE IN HANS JONAS*

### **SERGIO RUIZ PÁRBOLE**

Graduado en Filosofía y Máster en Filosofía Teórica y Práctica  
Investigador  
Facultad de Filosofía  
Universidad Nacional de Educación a Distancia.  
Madrid/España  
ruizjparbole@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-6582-951X

Recibido: 02/04/2024  
Revisado: 22/01/2025  
Aceptado: 06/02/2025

*Resumen:* El filósofo sobre el que orbita el presente escrito fue uno de los que pudo divisar con mayor clarividencia el hilo filosófico sobre el que tirar, a fin de presentar una crítica a los fantasmas nihilistas que han sido desprendidos por la técnica. Nuestra civilización tecnológica nos ha exigido asumir una actitud defensiva ante unos retos materiales que amenazan ciertas formas de existencia. Desde este enfoque y en calidad de filósofos hemos de tomar parte respecto a los rudimentos que han dado lugar a esta situación en la que la esencia y la pervivencia de la vida como tal están en juego. Por lo tanto, el objetivo radica en presentar una discusión que nos permita comprender cómo la libertad es un rasgo esencial de la vida como acontecimiento natural.

*Palabras clave:* Vida orgánica, monismo materialista, técnica, nihilismo, antropocentrismo, teleologismo.

*Abstract:* The philosopher on which this writing orbits around was one of those who could see with great clairvoyance the philosophical thread on which to pull off, in order to present a critical view of those nihilistic ghosts that have been released by the cult of technique. Our technological civilization has required us to assume a defensive standpoint against that material challenges which are threatening certain forms of existence. From this perspective, as philosophers, we have to take action in relation to the rudiments that have given rise to this situation in which the essence and survival of life are at stake. Therefore, the objective lies in

presenting a discussion that allows us to understand how freedom is an essential feature of life as a natural event.

*Keywords:* Organic life, material monism, technique, nihilism, anthropocentrism, teleologism.

## 1. INTRODUCCIÓN

En la actualidad podemos decir que se ha popularizado una preocupación que antaño, una parte del gremio filosófico, en calidad de vigías de la sociedad, quiso señalar y tratar desde sus rudimentos. Tal preocupación es la que concierne a la técnica y la tecnología, cuyos avances han abrumado cada vez más a los seres humanos. Esa inquietud ha forzado al corpus filosófico occidental a pronunciarse ante las amenazas bioéticas que se atisban en el horizonte y a empezar a planear soluciones para aplacar tales amenazas. No obstante, al margen de la encomiable labor que la literatura reciente ha realizado alertando sobre las consecuencias más inmediatas de la técnica desde un prisma también técnico y físico (huella de carbono, extinción de especies, generalización de la deshumanización, etc), hay una senda dentro de la filosofía que busca operar conceptualmente no en los problemas inminentes que propone el culto a la técnica, sino en la larga distancia en la que quedan los orígenes que han dado lugar a ese culto. Esa es la motivación que suscita el presente ensayo, puesto que es desde los fundamentos filosóficos desde donde podemos aplacar las afrentas que el paradigma de pensamiento filo-tecnologista nos plantea. En ese sentido hay un objetivo claro sobre el que recae la afrenta que nos plantea ese paradigma, y no es otro que la vida orgánica como tal. Podemos decir que hay un planteamiento ofensivo contra la vida misma que queda expresado en las diferentes propuestas de modificación genética, de promesas sobre la inmortalidad, de proyecto vital centrado en la adquisición de la mayor cantidad posible de *inputs* placenteros<sup>1</sup>, etc. Hacer un recorrido filosófico sobre tales fenómenos a fin de alcanzar su causa primordial nos lleva irremediamente al nihilismo como punto más próximo (aunque, no obstante, como veremos podremos ir aún más hacia atrás). Por tanto, ante tal ofensiva nihilista que empezó hace tiempo a acechar nuestro mundo tenemos la opción filosófica de formar un planteamiento defensivo que haga emerger sus muros desde el concepto de la vida misma.

Hans Jonas es un autor que se encargó de esta ardua tarea con el mayor brío y rigor. Una tarea que es propiciada por la identificación de la emergencia de la vida en un doble sentido. Por un lado, de la emergencia que supone proteger la vida orgánica en tal contexto mediante un esclarecimiento de su propio concepto y por otro, de la forma en que –una vez bien asido tal concepto– la

---

1 Con este concepto me refiero a estímulos de placer.

vida como tal puede emerger con un ímpetu reivindicativo frente a aquellas posiciones amenazantes de la insaciable creatividad de la tecnociencia, entendida ésta como la unificación entre la ciencia y la técnica o mejor dicho, como sometimiento de la ciencia hacia las exigencias técnicas. Reivindicación, protección y responsabilidad son los tres pilares sobre los que se sustenta la biología filosófica de Jonas.

Recorriendo las principales obras de nuestro autor encontraremos una apelación recurrente a uno de los principios básicos que nos ha dejado la filosofía, y es la deseabilidad de la vida y la perseveración en la existencia como identificación con lo bueno que nos lega Baruch Spinoza en la Proposición XX de la Parte Cuarta de la *Ética*, donde nos dice que «cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad –esto es, de su ser–, en esa medida es impotente.» (2011: 334). Pero aparte de esta noción de la virtud como potencia del obrar humano, hay otro precepto importante sobre el que se basa esta postura defensiva sobre la vida, y es el de la «heurística del temor». Este concepto expresa en efecto, un completo catastrofismo sobre la situación, pero que se funda en el siguiente razonamiento, a saber, que «si tomamos como cierto lo que solamente es dudoso, garantizaremos la vida humana» (Moratalla, 2007: 377). Esta postura puede ser muy criticable en tanto que no es una actitud que apueste por el arrojamiento necesario que la vida humana necesita para su propio éxito, pero podemos decir que se trata de una posición transitoria que sirve para contener lo que más adelante llamo «ofensiva nihilista», que es el resultado precisamente de ese arrojamiento humano que no ha encontrado medida. Porque ni siquiera el nihilismo tecnocientífico ha mantenido la máxima protagórica, según la cual el ser humano es la medida de todas las cosas, ya que si así hubiera sido, al menos habría habido cálculo para percibir los perjuicios que ahora amenazan a nuestro propio bienestar y así poder atar en corto el desmesurado despliegue técnico al que estamos aludiendo, el cual se ha convertido en un fin en sí mismo.

Por ello, la actitud defensiva que aquí planteamos se construye desde el organismo, pues éste afirma su propio ser, y la humanidad, testigo de tal funcionamiento vital, ha de hallar la causa a la que encomendarse en favor de tal afirmación del ser, que es el reclamo teleológico<sup>2</sup> de los organismos, o sea, de la vida. La defensa orgánica es la afirmación naturalista que expresa el fin teleológico del ser vivo y asimismo, es la causa ideal que la conciencia, en calidad de razón aprehensora de los procesos de la realidad, custodia. Tal labor de custodia consiste en que la humanidad se diga a sí misma que deje a la naturaleza ser

---

2 Con este término hago alusión a la causa final o finalidad que, según Aristóteles (al cual se acoge Jonas en muchas de sus tesis), todos los seres tendrían debido a su esencia, entendiendo ésta como el conjunto de propiedades que hacen que un ser sea como es y por tanto, haga las cosas que hace.

como es, en un acto de reconocimiento de la misma humanidad como parte de tal naturaleza. En este ejercicio de identificación se erige la actitud defensiva que estamos esgrimiendo y con la que pretendemos amortiguar el golpe de aquella tendencia del pensamiento que abole esa noción ontológica que establece jerarquías en el orden de los seres, animados e inanimados. Matizando, no obstante, que tal establecimiento se da no como una invención conceptual arbitraria sobre la realidad, sino como fruto del descubrimiento y de la asimilación que hacemos de la realidad y de todo lo que ésta nos ofrece. Lo que veremos a continuación serán, en primer lugar, los principales problemas que han surgido de la confusión conceptual que la humanidad ha sufrido a partir de su exhibición técnica con la que ha domado a la naturaleza sin acogerse a ningún deber que pueda nivelarse con el poder ejercido, y en segundo lugar, los argumentos con los que justificaremos racionalmente por qué hay una relación esencial entre la vida biológica y la libertad.

## 2. LA OFENSIVA NIHILISTA

La afirmación anticipada que acusa al nihilismo como una de las semillas de los actuales problemas biológicos y medioambientales se nutre de esta necesidad en que se ha convertido tener que explicar la deseabilidad de la vida orgánica. Podemos definir someramente al nihilismo como una doctrina según la cual todo lo relativo a la existencia se reduce a la nada, y por tanto el valor mismo de las cosas pasa a ser nulo. Es patente que hay una filosofía que desecha el valor de virtud asociado a la vida misma y en consecuencia, un desligamiento del rol que deberíamos asumir con respecto a la realidad, que es el de custodiarla. El nihilismo ha supuesto la culminación de un idealismo que no quiere ocuparse de la naturaleza, por lo que únicamente la instrumentaliza a fin de satisfacer las pulsiones humanas. Seguramente este sea el diagnóstico más pertinente que podemos hacer sobre el nihilismo desde las coordenadas filosóficas jonasianas. Aunque también, en este esbozo primerizo sobre el tema, podemos recurrir a la brillante definición que da Franco Volpi al respecto, para quien el nihilismo es «la operación filosófica mediante la cual el idealismo intenta “anular” en la reflexión al objeto del sentido común, con el fin de mostrar cómo él, en verdad, no es otro que el producto de una actividad invisible e inadvertida del sujeto» (2005: 25). La ontología que se establece es una en la que la realidad como tal no es «descubierta» sino «creada». La contemplación es sustituida por la valoración, por lo que como es de esperar, cualquier rastro de esencialismo o de sustancialismo es eliminado en favor de una arbitrariedad a la hora de designar a las cosas y de asignar sus funciones. Una arbitrariedad que es ajustada en función del interés humano que fluctúa en la medida en que también lo hace su propia noción de «lo bueno».

El nihilismo encarna una actitud vital abonada a la dejadez exenta de responsabilidad debido a su amparo en ese «heraldo anunciador de un claro horizonte de progreso» (Rosales Rodríguez, 2001: 216-217). Un progreso, como sabemos, vinculado a la necesidad del determinismo. La *res extensa* únicamente es el dominio extractivo que le sirve al humano como su particular mina de recursos. De hecho, a día de hoy la teórica preocupación por el medioambiente y por las consecuencias generales de nuestros hábitos de consumo se encuentra bastante generalizada, pero igualmente sería objetable, en cierta medida, si esa preocupación únicamente viene dada tras el encuentro de unos datos catastrofistas que exponen el desgraciado devenir de la vida humana. A nivel utilitario nos bastaría, ciertamente, con que los seres humanos hagan uso de su mero instinto de supervivencia o si se quiere, de su egoísmo racional o existencialismo (el cual, como veremos, no desecha Jonas, a fin de contribuir al propósito principal). Pero por ese motivo Jonas trata de emular el imperativo categórico kantiano mediante su conocido imperativo ecológico, el cual dicta que toda obra en el mundo ha de tener unos efectos compatibles con la permanencia de la vida en la tierra (2015). La necesidad de este enfoque viene dada por la actitud vital de abandono que el nihilismo promueve, a partir de la presunción de infalibilidad en ese motor automático que es el progreso cuya justificación se da por el progreso mismo. La elusión completa de la responsabilidad humana elimina la noción de mantenimiento, que involucraría un esfuerzo intelectual que pudiese identificar el buen juicio y la ubicación de un «deber» que asignarle al «ser». De una manera similar expresa este fenómeno Ortega, cuando menciona que es profundamente equívoca la creencia de que «mientras haya *dollars* habrá ciencia» (2014: 145), ya que el mantenimiento de una situación de bienestar – que no es otra cosa que el mantenimiento de una gran distancia con respecto al peligro de la naturaleza (mediante la creación de una sobrenaturaleza precisamente<sup>3</sup>)– requiere de unos esfuerzos concretos que el nihilismo no está dispuesto a cumplir.

La situación en la que nos encontramos, por tanto, únicamente permite mirar al mundo como una sucesión de puro devenir, en el que nada puede escapar de la tenaza de la temporalidad. Jonas expone este mirar como irrelevante ante tal presencia del mundo, y esa irrelevancia es la que impide acotar la intervención de la humanidad en esa realidad inerte y carente de valor intrínseco. De ahí que nuestro autor perfile nuestra posición ante esta ofensiva en pos de obtener los «presupuestos platónicos»<sup>4</sup> (Jonas, 2017: 299) que una vez tuvo asociada esa realidad mundanal que nos acoge. La relación, entonces, de esa noción de temporalidad que le aplicamos al mundo y del sentido de

---

3 El propio Jonas también advierte este fenómeno y lo explicita describiéndolo como una «segunda naturaleza» (2017: 276).

4 Con esto nos referimos al ámbito de la idealidad que a la postre resulta en una guía para nuestra conducta en el mundo.

responsabilidad es patente, porque al perder lo imperecedero perdemos automáticamente una meta trascendente que pueda guiar, no sólo nuestro comportamiento en un sentido moral, sino también la actitud epistemológica, confirmando así el triunfo del nominalismo sobre el realismo. El nihilismo niega la realidad y por ello se sirve de la práctica nominalista porque asume que no tiene ningún significado perenne que capturar, puesto que no hay nada duradero, pero en la medida en que hay que continuar evadiendo los obstáculos materiales que el devenir produce, resulta necesario crear los significados que mejor puedan servir de cara al siguiente movimiento de tal temporalidad. Es por ello que en la praxis, lo que el nihilismo encarna es el afán de anticipación y de control, por vía de la voluntad. De esta manera, la vida humana queda condenada a estar pendiente de la inminencia del futuro, es decir, pendiente de lo que todavía no es, haciendo de su presente, entonces, una clara alegoría al no-ser. Como su praxis en el presente consiste en una constante cábala sobre los futuros, no puede encontrar forma de trabajar conceptualmente en la dimensión de la idealidad, ergo tampoco en la realidad como tal (sí en el corto plazo, quizá, como demuestran los resultados de la técnica, pero con una previsión decadente en el largo plazo). Si el objeto del que la humanidad se ocupa se encuentra en la franja temporal del «todavía no existiendo» entonces estamos hablando de una filosofía que no puede tener éxito designando la realidad de las cosas, porque no llega a contemplar un objeto de su momento presente, ya que voluntariamente lo desecha debido a su inminente modificación por su próximo estatus de «pasado». De ahí que el nihilismo sea, tal y como dice Jonas, «la fase previa de la nada para la nada» (Jonas, 2017: 300).

### 3. EL ANTECESOR GNÓSTICO Y LA FUNDACIÓN DEL PROGRAMA BACONIANO

Mediante sus investigaciones Jonas se da cuenta de la senda a la que se retrotrae el nihilismo que hemos descrito, y esa senda remite a la causa más visible que aparece entre la lejanía desde la cual empezó todo, que es un tipo de dualismo muy concreto, al que llama «dualismo gnóstico». Podemos decir que esta concepción dualista es la «forma base» por la cual el pensamiento procede para dar cuenta de los fenómenos del cuerpo y la mente. Entonces, el dualismo plantea una doble sustancia, por un lado la corporalidad en un sentido material y por otro, la conciencia o mente como algo inmaterial, intangible o espiritual. Este dualismo alcanzó su punto culmen con la aparición de Descartes, cuando éste separó claramente la *res cogitans* (sustancia pensante) de la *res extensa* (sustancia extensa). Sin embargo, de este dualismo emergió una tensión ontológica entre ambos hemisferios, entrando en una lucha por ver quién arrastra a quién. En palabras de Macraigne (2013: 37) «se vuelven antagónicos cuando pretenden, a partir de su sola posición, fundamentar la totalidad del

ser». La razón de que una concepción dualista se abra paso en la interpretación de la realidad se debe a «una modificación de la perspectiva» (Jonas, 2017: 22), que según Jonas es la única cosa que podía desviar la interpretación inmediatamente anterior que la humanidad tenía – y que era eminentemente perspectivista-, a saber, el «animismo». Los fenómenos naturales no eran interpretados como carentes de vitalidad, precisamente (y ello explica, de hecho, el motivo por el que la primera filosofía que conocemos en Occidente, la griega, sea al mismo tiempo física, pues busca la semilla de la vida en esos fenómenos naturales; el agua, el fuego, el aire, etc). La humanidad ha querido desde un inicio afirmar la vida como el principio rector de eso que llamamos naturaleza, ya que es lo que en primera instancia se hace comprensible, porque hay una identificación ontológica plena entre el Ser y el vivir. Es decir, aquello que es, es que está vivo. Sin embargo, en un cierto momento eso cambia (Jonas pone el Renacimiento como fecha de este decurso del pensamiento) y entonces, fruto de la inquietud natural de la humanidad por querer explicar la muerte, surge un tambaleo en los rudimentos de ese vitalismo primigenio, porque como afirma Jonas «comprenderla (la muerte) quiere decir – en esta fase de la universal fe en la vida – negarla, hacer de ella un cambio de forma de la vida» (Jonas, 2017: 23), y en segundo lugar se generaliza el contacto intelectual con la muerte. Esto da lugar, como decíamos, en la época renacentista, a un «panmecanicismo», en el que la percepción de una realidad inanimada o una «realidad yerma» se populariza, y por tanto, lo animado pasa a ser el enigma por resolver. Pero la razón de haber llegado a esta situación es el dualismo que abre la posibilidad de la confrontación, precisamente por trazar dos líneas sustanciales. El dualismo «trabajó por separar los contenidos espirituales del campo físico, para finalmente, al retirarse la marea, dejar tras de sí, en el terreno por él despejado, un mundo extrañamente despojado de todo atributo espiritual» (Jonas, 2017, 27). La oposición entre un mundo físico y un mundo espiritual polariza al ser humano con respecto al mundo y se inicia así una guerra ontológica entre dos monismos que buscan superar a ese dualismo y que tratarán de pedirle explicaciones al fenómeno de «lo vivo» sobre su relación con el ser. Porque el cuerpo vivo continúa siendo el principal obstáculo por el cual las ontologías monistas postdualistas no consiguen capturar la totalidad del ser, por todo lo que entraña la vida como concepto. La guerra ontológica surgida del paradigma dual acentúa el antropocentrismo del ser humano, pues la causa de tal situación es el desafío que plantea el «Yo» o el mundo interior humano, el cual suscita un recogimiento negador de la naturaleza. De ahí que surja el cambio de perspectiva con respecto a la ubicación de «lo vivo», pues la conciencia fuerza al humano a creer que ahí –en el mundo interior– radica la viveza, marcando una línea con la realidad externa y natural. La cuestión es que ese antropocentrismo va a acabar haciendo mella en la humanidad de igual forma con la aparición de los monismos, como veremos.

Entre los dos monismos postdualistas de los que estamos hablando, a saber, el idealismo y el materialismo, hay situaciones dispares en cuanto a su abordaje conceptual de la vida. Para Jonas, el idealismo esquiva directamente el problema de la vida porque niega la corporalidad como sustancia en sí. Pero en la medida en que la conciencia se ejecuta desde una corporalidad, el idealismo únicamente podría escudarse en el solipsismo, el cual implica una situación límite en la filosofía, ya que imposibilita de un plumazo prácticamente cualquier ejercicio filosófico. El materialismo, por otro lado, da más juego y ello es razón para que sea el monismo quien finalmente ha terminado triunfando hasta el día de hoy, pues en sus coordenadas se reconoce la corporalidad. La cuestión es si se le concede a ésta el estatus de viva o muerta, porque el materialismo, como hemos dicho, reduce todo lo real a lo material. Sin embargo, sí podemos decir que en tanto que el materialismo presenta la realidad como sustancia en sí, en primer lugar, y como función asignada en segundo lugar, la conciencia tendría lugar, en principio, como un epifenómeno de la corporeidad humana, lo cual también dará problemas, como una cierta reavivación del dualismo en tanto que no se le puede atribuir a la conciencia un «poder causal real sobre el cuerpo material» (Macraigne, 2013: 40), pero esto es algo en lo que profundizaremos más adelante en la sección 7 titulada *La emergencia de la vida y la conciliación con la materia*.

Con lo que hemos de quedarnos por ahora es con el hecho de que el antropocentrismo, según decíamos antes, es la nota común del dualismo gnóstico y también de los sucesores monistas, pues lo mismo da que el idealismo reduzca la realidad al contenido de la conciencia que el materialismo reduzca todo lo existente a la materia extensa muerta y despojar activamente de valor a toda la naturaleza, con el consiguiente comportamiento que la humanidad tendrá con ésta. Ese comportamiento será precisamente lo que señalaremos acerca del materialismo moderno, pues es con éste cuando se inaugura lo que Jonas llama «el programa baconiano».

El ideal baconiano es una alusión directa a la filosofía de Francis Bacon, uno de los principales iniciadores de la epistemología empirista moderna. Sin embargo, acerca del antropocentrismo que describíamos, lo interesante es ver cómo éste está contenido en el propio Descartes, pues es él quien consolida el mecanicismo a partir de su dualismo. Que el ser humano sea quien alberga a las dos sustancias es el culmen del antropocentrismo. De esta manera, la idea mecanicista mediante la cual el humano se distancia de la naturaleza y la aprehende bajo la idea del autómatas cartesiano cala lo suficientemente hondo como para que, junto al *Novum organum* de Bacon se allane el camino para lo que conocemos por ciencia moderna. Para que nuestro mapa conceptual se aclare en es punto podemos valernos de la siguiente cita de José Manuel Chillón:

La originalidad del sistema de Bacon se basa no en su contenido, sino en su concepción del método, esencialmente experimental, cualitativo e inductivo al que denominó *via et ratio*, un método de descubrimiento no demostrativo; un método que establece axiomas mediante la abstracción de propiedades a partir de las observaciones. (2016: 79)

En la línea de lo que hemos ido diciendo, el programa baconiano no solamente representa la generalización de la razón instrumental y el culto a la utilidad, sino que también implica un desvío de «los fundamentos metafísicos y de la ética y, con ellos, la posibilidad misma de contrarrestar los efectos negativos de la técnica, sometiéndola a estrictos criterios morales. De ahí que la tendencia a volverse contra el hombre sea connatural a la técnica moderna» (Sepúlveda Ferriz y Moratalla, 2011: 9-10). Lo que se le quita a partir de este punto a la *res extensa* es la «participación de la cualidad» (Jonas, 2017: 85). Los autómatas orgánicos no actúan en base a una intencionalidad propia. Carecen, pues, de instinto de perseveración en la existencia. La realidad material y orgánica no tiene rasgos cualitativos, y a partir de aquí empieza el avasallamiento técnico del ser humano. De esta manera lo expresa Jonas:

Todo lo anterior nos lleva a la observación de que la principal debilidad, sí, la absurdidad de esta doctrina, reside en que niega a la realidad orgánica su principal y más patente característica: la de que en cada una de sus individuaciones muestra una tendencia propia a la existencia y al cumplimiento, esto es, al hecho de que la vida se quiere a sí misma. (2017: 87)

Al eliminar la cualidad, también se desecha el criterio gradual por el cual se mide la «animidad» de los organismos, pues desde el cartesianismo únicamente se concibe como «racional» el ámbito de interioridad conocido de primera mano, que es el alma o mente humana. La polarización es máxima en tanto que no se pretende inmiscuir al ser humano en la escala de la animalidad, en la que todos los rangos de organismos ahí presentes participan en mayor o menor medida de una racionalidad que le va intrínseca al ser mismo. El dualismo gnóstico representado máximamente en la filosofía cartesiana da alas al intento de su superación por vía del monismo en cuanto acentúa el problema de la interrelación o reciprocidad en las dos sustancias presuntamente separadas, pues desde la propia experiencia humana se adquiere la impresión empírica de cómo el orden del ser espiritual consigue propulsar el movimiento corpóreo.

#### 4. LA IMPOTENCIA ANTE LA MUERTE

El antecesor primigenio de la gran ofensiva a la que nos enfrentamos es ubicada por Jonas en un momento antropológico concreto, y tal momento es cuando la ausencia de vida se conceptualiza y queda como un acontecimiento

que permanentemente pone en contradicción a la vida. Antes de tal momento la humanidad se regía por lo que Jonas llama el «panvitalismo» (2017), mediante el cual se percibe viveza en todos los ámbitos de la realidad, como si ésta estuviera penetrada por un alma. Bajo ese paradigma la muerte únicamente era interpretada como una transformación o transición inherente a la vida misma. Pero ese paradigma cambia cuando la capacidad metafísica de los seres humanos se hace capaz de concebir la ausencia del ser. Al involucrar este concepto en el tablero el fenómeno de la vida se torna extraño, porque se hace inestable. Por ello el foco cambia de dirección y el pensamiento humano toma como objeto de conocimiento aquello que carece de vida, ya que la materia yerma es lo que adquiere el estatus de «lo natural». La vida ha dejado de ser lo natural y ha pasado a ser un problema de difícil resolución.

Desde este momento se funda una ontología que dirige la cognoscibilidad al dominio de lo muerto –que ahora es toda la materia extensa a la que anteriormente se le atribuía vitalidad (siendo un ejemplo paradigmático los panteones politeístas que en muchos casos expresaban fenómenos naturales)– y que sienta las bases para lo que de aquí en adelante venimos llamando «pensamiento moderno». Lo que tal pensamiento comienza a esgrimir es que la distancia entre la percepción del Yo y la realidad externa es tal que no queda sino atribuirle a tal realidad el estatus de «muerta», porque el Yo se ha recogido a tal nivel que ha descubierto en tal recogimiento unas cualidades que terminan generando una disociación radical entre nosotros y el entorno. En esta absoluta separación entre sustancias es donde tiene lugar la génesis de lo que antes describimos como «dualismo gnóstico». Jonas expresa de forma contundente el dilema humano por resolver el problema de la muerte en la siguiente sentencia:

En el cenit de su poder, cuando la nueva ontología dominaba sin resistencia alguna, la superación de la contradicción, la solución del enigma, no podía tener lugar más que a favor de la muerte. (2017: 29)

La solución que aporta el monismo sobre el fenómeno de la conciencia es la visión emergentista. Es decir, la conciencia sería reconocida como un fenómeno inmaterial pero que emerge de la naturaleza, es decir, de unas condiciones materiales supuestamente idóneas. Por tanto, la aparición de la conciencia es parte del proceso evolutivo darwiniano, y asimismo, la aparición de los fines que deben regir nuestra conducta son causa de la aparición de la conciencia, por lo que se sigue negando que la naturaleza en sí misma sea objeto de la teleología, o sea, que posea valor por sí misma. En este sentido, el emergentismo acaba sosteniendo un subjetivismo ético. Jonas identifica un error argumental en esta posición, y es que la conciencia no es un fenómeno desvinculado de los niveles precedentes que dieron lugar a su aparición, en el sentido de que simplemente se añade a la cadena fenoménica, sino que se retrotrae a éstos y los modifica. Esto quiere decir que la conciencia se convierte en causalidad autosuficiente de

otros fenómenos en la realidad. La conciencia no tiene entonces el mismo estatus ontológico que las causas anteriores (inconscientes), y eso quiere decir que en el apilamiento de fenómenos que la realidad ofrece hay un punto de partida más adecuado para comprender el proceso causal, y es el eslabón superior que no se limita a continuar el proceso, sino que se «da la vuelta» e interviene en las condiciones iniciales de su propia existencia. Esto es, desde una definición muy superficial, lo que implica la conciencia. Este razonamiento nos pone en las puertas de una jerarquía en el orden del ser, y a partir de ahí es desde donde Jonas intentará hacer lo que yo he considerado un «rescate humanista».

## 5. EL RESCATE HUMANISTA DE JONAS

El rescate humanista de Jonas se basa en la resurrección de la metafísica para la reconstrucción del sentido humano y de la teleología. Sólo desde la metafísica podremos esbozar una antropología que dote de valores a la humanidad y ulteriormente, tras la comprensión de la función teleológica humana, dote de esos valores esenciales a la vida en sí misma. La metafísica es la herramienta que nos permite en este caso insuflar a la filosofía de un ímpetu organizador de las ciencias, en vista de la crisis de identidad que la fenomenología señaló en éstas. Podemos decir, en consonancia con las tesis de Jonas, que la unificación total entre ciencia y técnica (tecnociencia) que representa la ciencia moderna es la causa de tal crisis (2015).

Esta relación de dependencia que ha venido manteniendo la ciencia respecto de la técnica es fruto de esos rasgos conceptuales que venimos describiendo y que han sido desarrollados en el predominio ontológico de la muerte. Por ello, la reclamación de la vida tiene que venir acompañada de un reclamo teleológico asimismo, y que como hemos dicho, se esbozará desde la actividad metafísica, en tanto en cuanto es la rama del conocimiento que encarna de mejor manera el interés intelectual puro, que opera conceptualmente sin la presión de una exigencia técnica<sup>5</sup>. Pero la recuperación de la que estamos hablando no implica que queramos recuperar antiguas nociones éticas, ya que éstas son descartadas por Jonas, en tanto que participan de varios problemas, aunque aquí podemos destacar dos. El primero es el antropocentrismo que va ligado a estas éticas tradicionales, ya que indirectamente se parte de la idea de lo extenso como ajeno al ser humano y desprovisto de valor más allá del utilitario. El segundo problema que nace del anterior es que el ser humano deja de percibir a su entorno como deteriorable, con capacidad de recibir negativamente las acciones humanas sobre sí. Como sólo se tiene en cuenta el razonamiento cuantificador

---

5 Aunque en el presente caso podría matizarse esto, en la medida en que lo que queremos es provocar a través de la fundamentación teórica una reacción práctica (posiblemente política) que detenga el actual abuso de la tecnociencia a la naturaleza.

y no el cualificante, no se prevé el perjuicio que puede ser «devuelto» a la humanidad. En su afanamiento abstracto, la ética tradicional no toma en consideración el carácter acumulativo de la realidad, ya que la propiedad de lo acumulable es una valoración cualitativa que no se le ha atribuido a la naturaleza. Por ello expresa Jonas lo siguiente:

Se pensaba que la situación básica del hombre ante el hombre, en la cual tiene que probarse la virtud y manifestarse el vicio, permanece invariable; con ella empieza toda acción, una vez más, desde el principio. (2015: 33)

En contra de lo que pueda parecer, Jonas no apela a una idealidad abstracta desvinculada de la praxis (lo que sería restaurar el dualismo, realmente), sino que el objetivo ha de ser recuperar el orden procesual por el cual primero descubrimos dentro de nuestra realidad una serie de valores que la penetran y la rigen, y una vez la conciencia asimila teóricamente tales valores vuelve a afanarse en la labor práctica e interactiva con la realidad material para aplicar ese nuevo estado consciente y ese nuevo rol. Es, en definitiva, el razonamiento fenomenológico por excelencia, a saber, que el enfrentamiento con lo real primero siempre surge en aras de una posterior reconciliación. Desde esa procesualidad es desde donde puede hablarse de la libertad, porque esa libertad es la toma de conciencia de cómo tiene que ser la «vuelta» de la mera abstracción de lo real a lo real mismo.

Jonas plantea toda esta reivindicación humanística como el acto por el cual el ser humano logra entender lo que la naturaleza exige de sí, y cómo ella exhibe en todo momento el argumento por el cuál la existencia es preferible a la inexistencia (2017). El argumento siempre ha estado ahí patente y el ser humano únicamente tiene que estar en posición de recibirlo y actuar en consecuencia, acorde a tal mandato natural. En esa decisión va la libertad, porque la libertad es indisociable de la vida misma y por ello los humanos han de hacer lo necesario para mantener esa libertad. Una afirmación muy interesante al respecto es la siguiente:

La libertad es una característica ontológica que se presenta en los niveles primigenios de lo orgánico hasta alcanzar su culminación en el ser humano bajo la forma de libertad moral. (Sepúlveda Ferriz y Moratalla, 2011: 15)

Más adelante en la sección 8 titulada *La libertad tras el metabolismo* avanzaremos sobre la importancia de la libertad como algo inherente al organismo, pero por ahora podemos dejar en claro que la recuperación humanista que Jonas propone se basa en el aprovechamiento de la peculiar situación que el ser humano tiene. Al descubrir o desvelar las tensiones de lo real también desvela asimismo la posibilidad de emancipación. He aquí la gran paradoja que enuncia

Jonas, y que presenta como la aparente contradicción entre esa libertad que mencionamos y la necesidad inexpugnable de los procesos físico-químicos.

Las grandes contradicciones que el ser humano descubre en sí mismo—libertad y necesidad, autonomía y dependencia, yo y mundo, vinculación y aislamiento, creatividad y mortalidad—tienen sus prefiguraciones germinales ya en las formas más primitivas de la vida, y cada una de ellas mantiene el precario equilibrio entre ser y no ser, encerrando en sí misma desde siempre un horizonte interior de “trascendencia”. (Jonas, 2012: 6-17)

La comprensión y la asunción del condicionamiento biológico le permite al ente descubrirse a sí mismo. Este razonamiento no nos es desconocido en absoluto en las coordenadas fenomenológicas, pero lo que Jonas aporta con su reflexión es que lo orgánico es aquello que puede objetivizarse y por lo tanto autodelimitarse ópticamente.

## 6. LA CONSOLIDACIÓN DEL NO-SER POR MEDIO DEL DARWINISMO

Para Jonas hay un momento donde se produce una corrección severa a todo ese antropocentrismo surgido del dualismo y del mecanicismo cartesiano, y es en el nacimiento del darwinismo. Cuando la teoría de la evolución entra en juego ya no se acepta el distanciamiento entre el hombre y la naturaleza a la que atribuye mecanicidad. La corporalidad humana es reducida también – cualitativamente hablando, o mejor dicho, cuantitativamente, pues al igual que decíamos antes que la realidad orgánica externa era despojada de la cualidad lo mismo le acontece ahora todos los organismos sin excepción, incluido el ser humano - a simple extensión material.

(...) la teoría de la evolución, convertida ahora en una parte inseparable del monismo moderno, difumina las últimas trazas de la línea de separación en la que descansaba el entero argumento de la contraposición o contraste entre “naturaleza” y “hombre”. (Jonas, 2017: 59)

El materialismo encuentra plena coherencia en el siguiente razonamiento, a saber, que todo lo producido por una causa no se distingue ópticamente de la causa misma. En este caso, todo lo producido lo es por la naturaleza material y por lo tanto todo se encuentra en un rango idéntico. Al unificar ontológicamente todo el orden del ser se prevé la posibilidad de explicar perfectamente todas las causalidades exhibidas en el devenir. Lo único que importa, a fin de cuentas, es la captación de la procesualidad que se da en el ser. El materialismo pone las condiciones idóneas para ello, pues todo lo existente es sometido a la temporalidad (el idealismo no podría decir eso, en tanto que desvincula a la conciencia de lo corporal). La única diferencia que hay entre una cosa y la otra es su lugar

en la secuencia temporal en la que han «aparecido». No hay en la procesualidad causal ninguna noción de trascendencia que dote de cualidad sustancial diferenciada ni tampoco de esencia a las creaciones. No hay ningún orden establecido, sino que cualquier punto es una referencia válida para explicar la «historia del ser». Jonas afirma en una clarísima cita lo siguiente:

Todo momento del tiempo, con solo que dispongamos de los datos relativos a cuerpos, posiciones y fuerzas, proporciona igual de bien que cualquier otro la base para calcular los estados de todos los demás momentos pasados y futuros. Para el intelecto analíticamente ilimitado de la ficción laplaciana, la gigantesca ecuación correspondiente a un instante dado contiene toda la historia pretérita y futura del mundo. El mundo se concibe desde entonces como la historia global de la materia, y ya no como un determinado orden de la misma. (2017: 63)

El mundo pasa a ser, entonces, una ecuación. Una ecuación que puede ser resuelta desde cualquier punto de la cadena del devenir. Como vemos, esto es un claro antecedente relativista, pues resulta indiferente el origen del efecto, en el sentido de contener realidad por sí. Tradicionalmente en las metafísicas de tiempos pasados se pensaba que la causa contenía más realidad que el efecto (y de hecho, precisamente por eso la causa primera había de ser lo más grande que pudiera concebirse, a saber, Dios), pero eso ha quedado invalidado con este nuevo paradigma. Sencillamente ha pasado a ser indiferente para el propósito comprensivo del ser.

A nivel científico este aparente golpe al antropocentrismo tiene como resultado que en los intentos de explicación de los fenómenos se bloquee a la teleología por el motivo de considerar a ésta como un rasgo «antropomórfico ilegítimo» (Macraigne, 2013: 38). El antropomorfismo tendía a designar causas finales en aquellos procesos que percibía, pero con la actualización darwinista del materialismo se ha pasado a operar únicamente con causas eficientes. Y cuando decimos «únicamente» se debe no sólo a que se elimine la causa final que hemos dicho, sino también la causa formal. Esto es así porque la evolución «presupone la existencia de la especie, porque es ésta última la que proporciona en los progenitores el plan predeterminado que se «desenvolverá» en cada generación» (Jonas, 2017: 66). La causa formal implica la dicotomía aristotélica entre potencia y acto, por la cual la forma de lo producido está contenida ya en lo productivo, y por ello el hecho de «evolucionar» como tal es actualizar la encarnación de esa especie, que es la formalidad en sí misma<sup>6</sup>. Pero la razón por la cual el darwinismo rechaza a la teleología es por encomendar al azar esa evolución de

---

6 En este sentido cabe recomendar el enfoque que adopta Antonio Diéguez, para quien la vida como «género natural» requiere de un código genético, el cual es entendido como un «programa genético que garantiza la fidelidad de la herencia» (Diéguez, 2008: 85). Esa herencia, que sería un componente de tipo informacional, en conjunción con la capacidad auto-organizativa o *autopoiesis*, describiría de la mejor manera a la vitalidad.

las especies, porque la potencia de los futuros actos cae en el dominio de la subjetividad de los actos actuales y productores. Es imposible, de esta manera, que haya un lugar para algo así como una «ley natural», la cual implicaría un «imperio de los fines», sino que lo que pervive es una «selección natural» que inaugura una noción de naturaleza absolutamente impredecible para el intelecto humano, pues ésta ha dejado de tener «plan» y en ella el azar juega un papel muy importante desde este momento. Jonas es muy contundente respecto a este asunto, ya que para él este «acontecimiento filosófico de primer rango» (2017: 69) es una «victoria final del nominalismo sobre el realismo» (*Ibid.*). A la realidad se le han sustraído sus esencias y por tanto ya no se la puede medir en términos cualitativos, sino únicamente cuantitativos. Sólo un caos de extensión material es lo que nos lega el darwinismo, pues ni siquiera el concepto de «especie» como tal puede sostenerse desde sus coordenadas. La especie tal y como fue desarrollada por el platonismo y el aristotelismo traía consigo una esencia y por tanto una causa final, pero si éstas dos cosas no tienen relevancia en el evolucionismo, entonces no tiene sentido plantear algo así como una especie, la cual debería especializarse formalmente en un cometido ontológico concreto. Pero eso deja de ser así cuando a la esencialidad propia de la especie le sustituyen las condiciones (*Ibid.*), las cuales son absolutamente variables. Si la raíz de la vitalidad son las condiciones, entonces eso quiere decir, de nuevo, que el organismo no tiene forma de diferenciarse del entorno, y por ello, la noción misma de organismo se ahoga en la noción de sistema. He aquí el peligro, por tanto, de la sistematicidad, la cual anula cualquier atisbo de libertad, entendida ésta como escape de esas condiciones preexistentes. El darwinismo fomenta la idea de que el organismo carece de una determinación propia (causa formal), y por tanto, implica el ataque más directo hacia la idea de la vida, la cual no queda eliminada, pero sí reducida a mínimos, como mero instinto de supervivencia. A lo que se atiene la vida a partir de ahora es a un imprevisto constante, pues nada de lo que pueda ocurrirle en su proceso vital estaba previsto en su potencia.

Volviendo un momento a Macraigne, es interesante como este autor trae a colación el concepto de «identidad», pues es ésta la que tiene que salir a flote si hablamos de un organismo vivo. Pero bajo el paradigma darwinista no hay identidad posible, ya que se diluye en la materia. Por ello, la identidad biológica de la que habla tiene que servir como contraataque hacia esa materialidad omnipresente y omnisciente. De ahí que afirme lo siguiente:

A través de la forma dinámica de un ser vivo, que sobrevive al aquí (lugar) y ahora (instante), se constituye una identidad cuya relación de necesidad con la materia es también libertad, de tal manera que es la identidad material del organismo que aparece como un accidente. (2013: 41)

La materia debería concebirse como el accidente del que participa la formalidad del organismo sin que éste suponga una interferencia en su determinación esencial. La materia es el sustrato con el que se corporeiza e individualiza el organismo sin que ello signifique que el motor de esa corporeidad material sea asimismo material. Desde este prisma quedaría patente que la defensa orgánica que puede extraerse de los planteamientos de Jonas exhibe inevitablemente un hilemorfismo. La conjunción entre materia y forma nos dota de un criterio valorativo gradual. Desde la gradualidad obtenemos un instrumento conceptual de medición de la perfección o imperfección, en base a la adecuación de un ser con respecto a la forma preestablecida (género) de la que participa, o sea, al ideal al que teóricamente aspira. Pero el darwinismo, al no atenerse a la formalidad y al someter a los seres a un imparable río de flujo dinámico—el devenir—no hay momento para que cuaje la imagen formal de un ser. De este modo, antes que valorar positiva o negativamente la actuación de un ser con respecto al género presupuesto que deberíamos asignarle, se funda directamente un nuevo tipo de ser, un nuevo género. Como no «da tiempo» de apresarse intelectivamente un modelo ideal—pues hemos decidido valorar únicamente el éxito de un ser en función de su adaptación a las eventualidades de un entorno concreto—entonces no nos queda sino caer en una posición, como vemos, extrema para el pensamiento. Nuevamente, en este ejemplo se vuelve a poner de manifiesto cómo la teoría de la evolución sirve como sustrato para el existencialismo que vendrá más tarde.

Entonces, cuando a la humanidad le acompaña un cariz terrorífico es cuando ésta empieza a acogerse al paradigma de la indiferencia, pues es en ese momento donde la realidad pierde su estabilidad y da paso a un abismo del que no se pueden extraer ni causalidades ni finalidades, que es en última instancia lo que nos lleva a la situación en la que estamos. En lo que Jonas entiende por paradigma moderno la naturaleza es una masa estéril despojada de toda intencionalidad, y ante tal truculenta observación, no hay motivación por la contemplación, ya que estamos fundando la premisa por la cual no hay razón en la causalidad de nuestra propia existencia ni tampoco sobre el final de la misma. Lo que únicamente adquiere importancia en este punto, es el ámbito de lo cuantificable de la materia, a fin de sustraer de ella los recursos necesarios que cubran las necesidades (de nuevo, antropocentrismo). El mero acto de cuantificar exime al ser humano de dictaminar valorativamente sobre la realidad, y consolida el escudo de neutralidad al que la ciencia buscará acogerse, y que Jonas llamará «neutralidad axiológica». Esa neutralidad es la que hace que la valoración de la razón no sea más que en un sentido instrumental para la supervivencia que como dijimos, es lo único que llega a expresar su «viveza». Por este criterio, la razón humana no es más que la agilidad del tigre o la altura de la jirafa. Por esto, Jonas señala muy acertadamente que la razón ya «no es ella misma un criterio, sino que es medida con arreglo a criterios ajenos a su legislación» (2017: 71).

La pérdida del sentido de trascendencia impide el «cálculo moral» (Jonas, 2015: 41), porque al no desvelar la temporalidad de la existencia no puede encontrar responsabilidad con respecto al futuro. Por eso el imperativo de Jonas va a decir que «añade al cálculo moral el horizonte *temporal* que falta en la operación lógica del imperativo kantiano: si este último remite a un orden siempre presente de compatibilidad abstracta, nuestro imperativo remite a un *futuro* real previsible como dimensión abierta de nuestra responsabilidad» (*Ibid.*). Es decir, que si hay algo que la abstracción puede atrapar y contemplar es la inminencia de la posibilidad. En definitiva, el futuro determinable por el presente en el que actuamos. Si sabemos dirimir entre causas y efectos el ser humano debe ser capaz de ubicarse hermenéuticamente (de la misma forma en que lo hace cuando se compara con el pasado y adquiere una perspectiva sobre su situación en la historia<sup>7</sup>) y contemplarse a sí mismo como posible causante de un mal en el futuro. Reconocer el carácter temporal de la realidad es reconocer la mundanidad asociada a nuestra esencia. Por tanto, concebir esa temporalidad ya abre la posibilidad de proyectar sentidos trascendentes que guíen nuestra conducta en el presente, evitando así tanto la desvinculación con la realidad futurible como la perpetuación de la vivencia inauténtica<sup>8</sup>.

No obstante, lo que estamos haciendo es plantear la futureidad como objeto de consideración ética, pero la cuestión es si esto puede tener algún fundamento filosófico que pueda llegar a convencer a los seres humanos. No digo esto en un sentido pragmatista, sino en el sentido realista de que, en última instancia, quien va a aplicar las consideraciones éticas y ontológicas que nosotros como filósofos y filósofas estamos haciendo es el poder político, y esto es algo que Jonas sabe cuando afirma que «el nuevo imperativo se dirige más a la política pública que al comportamiento privado, pues éste no constituye la dimensión causal en la que tal imperativo es aplicable» (Jonas, 2015: 40). La pregunta que tenemos que hacernos, entonces, es la siguiente: ¿a qué vivencia del presente podemos apelar para incitar una preocupación por el futuro? La respuesta es el miedo. De hecho, el miedo es algo ampliamente fundamentado éticamente, pero como el autor que estamos tratando aquí ha propuesto una ética ontológica será menester fundamentar ese miedo ontológicamente y sobre todo rastrear sus orígenes filosóficos. Esto quiere decir que tenemos que detallar la relación que tiene no sólo nuestra especie, sino el organismo en general, con el no-ser, con la posibilidad de la muerte. Pero si ese no-ser supone una amenaza

---

7 El «ser histórico» de Ortega.

8 Esta es una alusión claramente heideggeriana, pues para Heidegger la vida inauténtica es aquella que se afana en el trato con lo real impersonalmente («caída», *Verfallen*) sin haber pasado por el momento de la *epojé* (suspensión del juicio) que pone entre paréntesis a la realidad y extrae a partir de ahí el carácter contingente de la existencia (y que deriva en una situación de angustia). A partir de esa ubicación existencial se abre la posibilidad de distanciarse de lo meramente óntico y pasar a hacer ontología, que es lo que no quiere hacer ni el nihilismo, ni el monismo materialista, ni en general el paradigma de la ciencia moderna al que fustiga Jonas.

para la vida es porque hay una relación concreta entre la vida y el no-ser que no está teniendo en cuenta el modelo actual, y pone de manifiesto implícitamente cómo se ha abandonado la teorización sobre la propia vida como fenómeno existente. Sin embargo, ocurre que si la humanidad se encuentra enfangada en una praxis técnica constante sin querer salirse de ella, sólo un susto material podrá, al parecer, terciar el rumbo humano actual. De este modo, la forma en la que Jonas busca operar es bajo la amenaza de la inminencia de tal susto, pues como dice, «solamente sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *que* está en juego» (2015: 65).

Ahora cabe decir, en este sentido, que el criterio selectivo que el darwinismo le achaca a la naturaleza es una suerte de fe puesta en la naturaleza. Como la única racionalidad que se maneja es la instrumental, se origina una filosofía del descarte, y por tanto se da por sentado que los descartes que la naturaleza realiza son «racionales» o mejor dicho, son lo único que puede rescatarse racionalmente. Por eso Jonas ve cierta oscuridad en el criterio de selección natural desde el cual se confía en un progreso necesario, porque éste sólo da cuenta de cómo el ser perece y no de cómo se origina.

«La selección es por su naturaleza propia un sustitutivo negativo de la teleología: explica la desaparición, no la aparición de formas; reprime, pero no crea». (Jonas, 2017: 75)

Desde un paradigma así parece que la naturaleza únicamente es destructora y no constructora. Y por esta razón, esta concepción implica un meliorismo<sup>9</sup> que asume que la adaptación del ser es la única muestra de valor, en tanto que le sirve útilmente al medio purgador al que se enfrenta. La formalidad no importa mientras el ser continúe ahí, por eso bajo este criterio no podemos hablar – con arreglo a los géneros que teníamos antes en consideración – de «degeneraciones», porque lo que perdura es exitoso, sin atender a la forma en que lo hace.

## 7. LA EMERGENCIA DE LA VIDA Y LA CONCILIACIÓN CON LA MATERIA

Para plantear la emergencia de la vida tenemos que resolver el problema que deja el monismo materialista cuya concepción de la materia es la legada por el dualismo, es decir, aquella que desvincula a la materia de la vida. Es aquí donde para resolver tal problema tenemos que poner nuestro esfuerzo conceptual en explicitar en qué consiste la vida como fenómeno y por qué la esencia de la vida es un obstáculo ontológico para los objetivos del cientificismo de raigambre nihilista y existencialista. Jonas es sabedor del inminente conflicto que la vida orgánica va a proponer y por ello afirma que «el cuerpo orgánico representa la crisis

---

<sup>9</sup> Con este concepto hago referencia a una visión filosófica que considera que el futuro siempre es mejorable.

de toda ontología conocida, así como el criterio para toda ontología futura que pueda presentarse como ciencia» (2017: 34). Hablamos de una conciliación con la materia porque el dilema principal surge de no saber dónde ubicar ontológicamente al cuerpo vivo, si como parte de lo extenso mismo que ya está despojado de toda vitalidad, o si, en vez de eso, como algo sustancialmente indiferenciado de tal materia extensa, y por tanto, como algo incognoscible desde los parámetros materialistas. Unos parámetros que, por otra parte, son irrenunciables para nuestra defensa de lo orgánico, puesto que desde las coordenadas materialistas es desde donde puede tener cabida la pregunta por lo orgánico, ya que si cayéramos al otro lado del monismo, o sea, el idealismo, el problema sobre la diferenciación entre el cuerpo vivo y la naturaleza carente de vida que se establece por la vivencia de la muerte no podría siquiera plantearse, porque desde las coordenadas idealistas no se puede conocer a la otredad<sup>10</sup> verdaderamente (pues sólo a través de la corporalidad podemos hacerlo), por lo que tal perspectiva está condenada al solipsismo, como dijimos antes. El monismo idealista contribuye a la desfamiliarización entre el mundo y el humano, porque su labor presuntamente teórica y contemplativa no consigue atar las conexiones causales de las cosas porque al eliminar de la ecuación la corporalidad la conciencia queda planteada como testigo de un devenir de lo extenso<sup>11</sup>, pero que al no tener capacidad operativa sobre esa extensión material no puede capturar las imbricaciones esenciales de las cosas. En este sentido, podemos disuadir a cualquier monismo, ya sea materialista o idealista de diagnosticar ontológicamente a la realidad, dado que ambas visiones contienen manifiestas incapacidades conceptuales.

Por eso, dicho esto, tenemos que decir que el saber real adquirible sobre la realidad se da en la experiencia de la fuerza, en la notificación de una resistencia. La capacidad direccional es la expresión máxima del organismo, como expresa Jonas en la siguiente cita:

La vivencia de la fuerza viva, concretamente de la propia, en la actividad del cuerpo es la base para las abstracciones de los conceptos universales de eficiencia y causalidad, y es el «esquematismo» del cuerpo vivo dotado de dirección, no el de una intuición neutral y receptiva, el que media entre la formalidad del entendimiento y el dinamismo de lo real. (2017: 38)

En esa cita podemos apreciar cómo se pone de manifiesto la importancia de la participación activa en la realidad dinámica, en contraposición al tipo de inteligencia que presuntamente operaría sin referencias empíricas y vitales. Al hablar de la vida orgánica estamos desvelando un tipo de inteligir muy concreto,

---

10 La conciencia ajena o como diría Hegel, el Otro-como-Yo.

11 A este respecto Jonas dice que «nuestro saber sería meramente perceptivo», en un sentido humeano (2017: 36)

que es aquel que necesita extraer una referencia vital en la cual la corporeidad que entiende se enfanga. No hay idealidad extraíble sin la interpelación existencial entre el sujeto y el objeto, ya que desde esa interacción es donde se generan los significados, porque éstos no pueden operar al margen de lo real, y por tanto no pueden ser captados apriorísticamente. La inteligencia requiere de la comprobación vital –y por tanto, corporal– para adquirir el sentido de la dinamicidad de lo real. Sólo al meternos en el fango de la realidad podemos notificar las causas y los efectos, en la medida en que nos afectan y acechan. Es en la vivencia, en la intervención sobre el mundo, en la predisposición al enfrentamiento donde se pueden percibir los rastros que quedan en la realidad, y de ahí aprehendemos intelectivamente el devenir.

En este sentido, me gusta hablar de la «autonoción en la automoción» como forma de determinar la esencia del organismo. En el movimiento comienza la asimilación de la realidad porque en esa esencia motriz del organismo se configura la espacialidad y la temporalidad a su vez. Jonas entiende que el organismo es un «organismo-entorno» (2017: 155), y esto es porque su movilidad es fruto de un impulso volitivo que es determinado por la disposición en la que la espacialidad y la temporalidad dejan al entorno. Cuando hablamos de «disposición» hablamos de ubicaciones espacio-temporales que codeterminan la «postura existencial» de los organismos. Es decir, en la distribución posicional de los entes adquiero las nociones de mediatez e inmediatez, de cercanía y lejanía. Cobra mucha importancia a este respecto la idea de «energía», puesto que etimológicamente significa «puesta en marcha», y eso es precisamente lo que no puede obviar de ningún modo el organismo. Por tanto, cuando hablamos de vida hablamos de un «ser energético» y también «enérgico», pues por un lado tiene que serlo por la necesidad impuesta por la naturaleza de estar en marcha constante y por otro por la voluntariedad propia con la que se dispone a ejecutar esa naturaleza suya. Lo enérgico de su carácter es el *conatus* spinoziano por el cual la actitud vital se inclina a cumplir con su naturaleza (el intercambio energético) pese a la radical separación biológica existente entre su propia identidad y el medio que le sirve de alimento (independencia energética temporizada).

En este punto es preciso mencionar que las últimas consideraciones que venimos haciendo aplican para un tipo de vida muy concreto, la vida animal, que es el tipo de vida a la que le va asociada de manera ineludible la libertad. Sintetizaré lo dicho hasta aquí con una cita muy pertinente:

(...) a través de la vida, el ente dice sí a sí mismo, aunque sólo los seres humanos podemos discernir la verdad ontológica de que la vida en el Ser es infinitamente y absolutamente mejor que su ausencia de ser. (...) Además, al diferenciarse del conjunto de la totalidad de los entes, el hombre mantiene íntegramente su condición existencial y ontológica de “sujeto”, autoconsciente, libre y capaz de “saber” (...). (De la Vega, 2015: 33-35)

## 8. LA LIBERTAD TRAS EL METABOLISMO

Jonas tiene claros los atributos de los animales como organismos libres, y es que su libertad radica precisamente en su pasión. Los animales se desvinculan de la actividad vegetativa por la llamada de los apetitos emocionales. O también podría enunciarse de manera contraria, y es que los animales poseen apetitos emocionales porque su constitución les permite alejarse de la exigencia orgánica por su capacidad de carga o almacenamiento de esos elementos nutritivos asimilados para sí. La actividad del animal puede interpretarse como una externalización del beneficio adquirido previamente, y cuya duración vendrá determinada en base a las funciones que el organismo tenga que cumplimentar. Pero este razonamiento nada tiene que ver con un determinismo, sino que precisamente esquivamos ese determinismo y abrazamos a la libertad porque lo que la exteriorización del animal implica es que hay riesgo. Quien no tiene riesgo es el organismo vegetal, ya que éste no posee movimiento. La planta no necesita moverse para obtener su sustento, pues su esencia no posibilita un enfrentamiento entre su propio ser y el entorno, porque es el entorno mismo, en tanto que su funcionamiento metabólico garantiza una adquisición de nutrientes inmediata. No hay entonces, percepción de la carestía, por lo que no puede haber pasiones. Dice Jonas que «la satisfacción es simultánea a la actividad vital» (2017: 156). De hecho, la forma en que hablamos en este caso de una «satisfacción» es como proyección nuestra en tanto que seres con percepción de la carencia, puesto que, libertad es conciencia de la necesidad, y del mismo modo, la satisfacción como tal no es algo que la planta pueda experimentar. De ese modo, la planta no obtiene una vivencia vigilante, y es que es precisamente la vigilancia como proyección del peligro exterior y reconocimiento de la alteridad lo que individualiza. En este sentido es interesante rescatar la siguiente reflexión de Scheler, en la cual se sintetizan, a mi juicio, las últimas reflexiones:

En cambio, lo que falta asimismo completamente a la planta son las funciones de notificación que encontramos en todos los animales y que determinan el trato de unos animales con otros, y emancipan ampliamente al animal de la presencia inmediata de las cosas, que tienen para él una importancia vital. (1938: 32)

La libertad orgánica sólo la da la retroactividad del organismo con su entorno, con el que no sólo hay un proceso de intercambio, sino que hay una intimación con el contenido asimilado en tal intercambio. El animal llega a exhibir su estado actualizado tras el intercambio orgánico, en su energía, en su aspecto, en su potencia móvil, etc. En la planta no es tan notoria esa exhibición (aunque también la hace a su ritmo), por estar anclada a una ubicación fija y a las fuentes de nutrición. En cambio, la naturaleza animal obtiene la posibilidad de desasirse de la localización anclada y pone en marcha un cronómetro vital que dota de mayor movimiento a la dirección energética adquirida, pues se genera una relación de sustracción bilateral entre las funciones animales y las

vegetativas, lo cual es, como también diría Scheler, «la condición fundamental del ritmo de los estados de vigilia y sueño» (1938: 34). A partir de ese ritmo se marca en el organismo lo que por ejemplo Zubiri llama el «tono vital» (2004), porque las funciones que el ser vivo realiza tienen siempre la finalidad de establecer una tonificación vital concreta, que a efectos existenciales podemos definir como una forma concreta de estar en el mundo y de sentirse.

La función ontológica del metabolismo consiste en perfilar al ser mediante la inminencia del no-ser. La apertura a la posibilidad de la inexistencia predispone la actitud del ser y por ello el ser orgánico no es simplemente una afirmación, sino que ha de ser una reafirmación de sí. Y a efectos biológicos podemos decir que el ser se predispone a la búsqueda de lo que llamo «existencia vitaminada». El metabolismo de la vida orgánica es el reconocimiento de la «realidad vitamínica» que proporciona la reafirmación del organismo. La referencia a la vitamina como elemento nutritivo obedece a su etimología. Es decir, las aminos son las derivaciones que surgen de los sustituyentes del hidrógeno, y son el producto de esa síntesis que es la descomposición. Esa descomposición orgánica es la forma en que el devenir de lo real afecta al organismo y modifica o actualiza su sustrato óntico pero sin cambiar su identidad como tal. Ese proceso metabólico que descompone a una realidad objetivable expresa el despliegue de lo real en su diversidad. Y este punto en concreto es interesante porque es la forma en que la vida se reafirma en tanto que lo que caracteriza al no-ser, dice Jonas, es que «tiene de su lado la generalidad o la igualdad de todas las cosas» (Jonas, 2012: 23).

## 9. LA DESEABILIDAD DE LA VIDA Y EL ROL HUMANO

Una vez que hemos fundamentado ontológicamente el principio de la vida acudiremos en este punto a las directrices ofrecidas por Jonas principalmente en *El principio de responsabilidad* (2015). Por tanto, desde este punto de vista la vida se hace deseable para la humanidad porque esa deseabilidad le es natural a su esencia, como hemos tratado de manifestar aquí. Entonces, a fin de vincularse a esa finalidad que es prolongar la vida y mantenerla, tenemos que atender a las directrices de carácter ético, que no es sino la biología filosófica quien debe darnoslas. En tanto que reconocemos, asimismo, que la humanidad tiene un gran poder potencial para ejercer sobre la naturaleza, hay que evadir esa concepción filosófica según la cual lo posible se convierte en tarea obligatoria para la voluntad. En este sentido es necesario rescatar la siguiente cita:

La capacidad para la responsabilidad significa ya el estar sujeto a su precepto: el poder mismo conlleva el deber. (Jonas, 2015: 138)

Es necesario traer a colación un concepto que mencionamos al principio de este trabajo, que era el de la «heurística del temor», pues el temor propio que cualquier ser vivo siente debido a la amenazante mundanidad que nos provoca a su vez el *saber-nos* corruptibles y susceptibles, es lo que va a determinar cada postura que tomemos en relación a la naturaleza. Y es que ese temor, en el fondo, ha sido la fuente de todas las desviaciones filosóficas que la humanidad ha tomado para intentar paliarlo. Pero la enseñanza ética fundamental de la biología filosófica es que la corruptibilidad inherente a la naturaleza orgánica es motivo de riqueza y por tanto de celebración y contento. Jonas se acoge a esta noción de temor principalmente porque la considera como más realista y en mayor consonancia con nuestra naturaleza.

Ciertamente, podría decirse que en nuestra defensa de la vida hacemos algo que también hace el nihilismo, que es ser guiados por lo que todavía no es, por el no-ser, en tanto que nuestra praxis en el presente tiene como meta legar unas condiciones propicias para la vida a humanos que todavía no están aquí. Pero hay una diferencia fundamental, y es que no es el no-ser, sino la potencialidad de nuestra especie, que hemos considerado como valiosa en tanto que vida orgánica. De las futuras vidas que están por venir conocemos el valor, de los despliegues técnicos que están por venir no conocemos nada. Ahí se justifica el temor que ha de servirle a la humanidad en tanto que seres vivos como guía de tránsito en la naturaleza. Por tanto, podríamos extraer como conclusión de todo este análisis que una actitud basada en la prudencia (la *phronesis* aristotélica) podría ser la que finalmente nos sirva para ese propósito de perpetuación de nuestra especie y de la de nuestro entorno.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHILLÓN, JOSÉ MANUEL (2016). *El pensar y la distancia*. Ediciones Sígueme (Original publicado en Salamanca).
- DE LA VEGA, MARTHA (2015). “Dos vertientes de la filosofía de la vida: Friedrich Nietzsche y Hans Jonas”. *Academia de Ciencias Físicas, Matemáticas y Naturales 75 (1-3)* URL: <https://acifiman.org/wp-content/uploads/2023/02/bacifiman75.1-3.29.pdf>
- DIÉGUEZ, ANTONIO (2008). “¿Es la vida un género natural? Dificultades para lograr una definición del concepto de vida”. *ArtefaCToS, 1 (1)*, pp. 81-100 URL: <https://revistas.usal.es/cinco/index.php/artefactos/article/view/17>
- JONAS, HANS (2017). *El principio vida: hacia una biología filosófica*. Trotta (Original publicado en Madrid). Fecha de publicación original: 1966.
- JONAS, HANS (2015). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder (Original publicado en Barcelona). Fecha de publicación original: 1979.
- JONAS, HANS (2012). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Herder (Original publicado en Barcelona). Fecha de publicación original: 1998.

- SPINOZA, BARUCH (2011). *Ética*. Alianza Editorial (Original publicado en Madrid). Fecha de publicación original: 1677.
- MACRAIGNE, STEVE (2013). "Identidad bio-lógica: Sobre la constitución de la identidad en la biología filosófica de Hans Jonas". *Revista Latinoamericana de Bioética*, 13 (1), pp.34-49 URL: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=127029196004>
- MORATALLA, TOMÁS DOMINGO (2007). "La ética antropológica de Hans Jonas en el horizonte de la fenomenología hermenéutica". *Thémata, Revista de filosofía*. (39), pp.373-380 URL: <https://institucional.us.es/revistas/themata/39/art48.pdf>
- NÚÑEZ DE CASTRO, IGNACIO (2005). "Reflexiones sobre la técnica: desde Ortega y Gasset hasta Hans Jonas". *Paradigma: revista universitaria de cultura*, pp.4-6 URL: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2943858>
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (2014). *La rebelión de las masas*. Alianza Editorial (Original publicado en Madrid). Fecha de publicación original: 1929.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (2005). *¿Qué es filosofía?*. Alianza Editorial (Original publicado en Madrid). Fecha de publicación original: 1929.
- ROSALES RODRÍGUEZ, AMÁN (2001). "Nihilismo y tecnología: Hans Jonas y la filosofía de la historia". *Sapientia*, 56 (209), pp. 213-235. URL: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/12616>
- SCHELER, MAX (1938). *El puesto del hombre en el cosmos*. Editorial Losada (Original publicado en Buenos Aires). Fecha de publicación original: 1928.
- SEPÚLVEDA FÉRRIZ, JOSÉ LUIS. MORATALLA, TOMÁS DOMINGO (2011). "La transformación del obrar humano en la época de la civilización tecnológica y la exigencia de una nueva ética". *Principios*, 18 (30), pp. 5-26 URL: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3877219>
- VOLPI, FRANCO (2005). *El nihilismo*. Editorial Biblos (Original publicado en Buenos Aires).
- ZUBIRI, XAVIER (2004). *Inteligencia sentiente*. Tecnos (Original publicado en Madrid). Fecha de publicación original: 1980.